

Matthias Arnold/Philipp Thull (Hg.)

Theologie und Spiritualität des Betens

Handbuch Gebet



HERDER

Matthias Arnold und Philipp Thull (Hg.)
Theologie und Spiritualität des Betens

Matthias Arnold und Philipp Thull (Hg.)

Theologie und Spiritualität des Betens

Handbuch Gebet

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2016
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau
Umschlagmotiv: © ipopba / Gettyimages

Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg
ISBN (Buch): 978-3-451-37570-5
ISBN (E-Book): 978-3-451-81570-6

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	9
-------------------------------	---

I. Das Gebet in der Heiligen Schrift

1. Das Gebet Jesu – unser Vorbild	14
<i>Hubert Frankemölle</i>	
2. Beten im und mit dem Alten Testament	25
<i>Franz Sedlmeier</i>	
3. Beten und Gebet im Neuen Testament	37
<i>Petra Heldt</i>	

II. Das Gebet in der Theologie

4. Das Gebet als Ausdruck der Gottesbeziehung	48
<i>Karl Frielingsdorf SJ</i>	
5. Schweigen als Gebet	62
<i>Notker Wolf OSB</i>	
6. Beten angesichts des Leidens	69
<i>Gerd Neuhaus</i>	
7. Antwort des Gerufenen: Dank – Bitte – Lob	80
<i>Jörg Splett</i>	
8. Der Exorzismus als Liturgie zur Befreiung vom Bösen	92
<i>Klemens Richter</i>	
9. Küssen als Gebet	100
<i>Wunibald Müller</i>	

Inhalt

III. Formen des Gebetes

- | | |
|---|-----|
| 10. Formen des Betens in der Kirchengeschichte | 112 |
| <i>Wolfgang Vogl</i> | |
| 11. Das Gebet der Mystiker – Grundorientierungen für heute | 122 |
| <i>Reinhard Körner OCD</i> | |
| 12. Beten im Kloster | 134 |
| <i>Mirijam Schaeidt OSB</i> | |
| 13. Die Fürbitte als Gebet | 144 |
| <i>Manfred Scheuer</i> | |
| 14. Das Gebet der liebenden Aufmerksamkeit
Ein Weg der Menschwerdung und christlicher Lebenskultur . . . | 155 |
| <i>Willi Lambert SJ</i> | |
| 15. Rosenkranz – eine Möglichkeit kontemplativen christlichen
Betens | 167 |
| <i>Hans Schalk CSsR</i> | |
| 16. Schritte werden Erlösung – Pilgern als Gebet | 177 |
| <i>Michael Rosenberger</i> | |

IV. Das Gebet in der Praxis

- | | |
|--|-----|
| 17. Tanz und Gebet | 188 |
| <i>Agnes Wuckelt</i> | |
| 18. ... mit unaussprechlichem Seufzen – Musik als Gebet? | 198 |
| <i>Christfried Brödel</i> | |
| 19. Weinen als Gebet | 211 |
| <i>Michael Plattig O.Carm</i> | |
| 20. Mit Bildern beten – Können Bilder Gebete sein? | 222 |
| <i>Matthias Arnold</i> | |
| 21. Das Politische Nachtgebet und seine Aktualität | 234 |
| <i>Fulbert Steffensky</i> | |

Inhalt

22. Beten lernen mit Kindern – Kindern das Wort geben
Theologisch anspruchsvolle Erfahrungen mit dem Vaterunser 245
Rainer Oberthür
23. Interreligiöses und interkulturelles Beten
Zu dem einen Gott beten trotz unterschiedlicher Gottesbilder 255
Martin Tamcke

V. Das Gebet in der Christlichen Ökumene

24. Die Bedeutung des Gebetes für die Ökumene 264
Philipp Thull
25. Das Gebet in den orthodoxen Kirchen 274
Georgios Basioudis
26. Beten und Gebet in den Pfingstgemeinden 285
Sven Brenner

VI. Multidimensionale Zugänge zum Gebet

27. Beten nützt – am meisten den Betenden
Empirisch-psychologische Befunde zur religiösen Urhandlung 296
Anton Bucher
28. Gebet – ein Thema für die Pädagogik? 306
Axel Bernd Kunze
29. „Schwieriger Dialog“ – Gebete als literarische Gattung 317
Georg Langenhorst
30. Das Gebet aus sprachwissenschaftlicher Perspektive
Am Beispiel liturgischer Gebete und gebetsartiger Textteile
in Todes- und Traueranzeigen 329
Stephan Stein
31. Pastoral- und religionspsychologische Aspekte des Betens 342
Heribert Wahl

Inhalt

32. Überlegungen zu Spiritualität und Gebet im Kontext von Krankheit	363
<i>Klaus Baumann</i>	
33. Die Macht des Gebetes	376
<i>Andreas Resch CSsR</i>	
34. Das emotionsregulative Potenzial von Gebeten Theoretische Ausführungen und erste empirische Befunde an ostdeutschen Jugendlichen	387
<i>Sarah Demmrich</i>	
35. Gebet heute – Zugänge zum Verständnis Religionsphilosophische Überlegungen	398
<i>Otto Muck SJ</i>	
Sachregister	408
Autorinnen und Autoren	413

Vorwort der Herausgeber

„Die Kraft des Menschen ist das Gebet. Beten ist Atemholen aus Gott, Beten heißt sich Gott anvertrauen“¹, wie Dietrich Bonhoeffer schreibt. Mit anderen Worten: Beten heißt Leben. Für die menschliche Seele ist das Gebet, was die Nahrung für den Leib des Menschen ist. Wer betet, vertraut sich und sein Leben Gott an, tritt in lebendigen Dialog mit ihm und schöpft immer wieder neu aus den unversiegbaren Quellen der göttlichen Gnade. Für den Christen gehört das Gebet wie selbstverständlich zu seiner Existenz, es ist für ihn wie der Atem, ohne den der Organismus lebens- und überlebensunfähig wird. Ohne die betende, vertrauensvolle Hinwendung zu Gott verliert das Leben des Christen seine Ausdruckstärke und seine Kraft, wird es blutleer, bis es letztlich vollkommen austrocknet und verödet. Wie kaum einem anderen steht dem heiligen Paulus die Bedeutung des Gebetes immer vor Augen. Für ihn ist das Gebet nicht irgendein nebensächlicher Bestandteil des menschlichen Lebens, das hin und wieder, zu bestimmten Zeiten, in Erscheinung und dann wiederum in den Hintergrund tritt, sondern eine nie endende, das gesamte Leben wie einen roten Faden durchziehende Aufgabe. Darum ermuntert er die jungen Christen in seinen Briefen immer wieder, im Gebet nicht nachzulassen, sondern ohne Unterlass zu beten (vgl. 1 Thess 5,17), Gott all seine Bitten in Gebet und Flehen vorzutragen (vgl. Eph 6,18; Phil 4,6), beharrlich zu sein im Gebet (vgl. Kol 4,2), ja sich vor allen anderen Dingen zuerst dem Gebet und der Fürbitte zu widmen (vgl. 1 Tim 2,1). Für ihn gehört das Beten schlicht und untrennbar zur christlichen Existenz, der die Erkenntnis Gottes vorausgeht. Sich jeden Moment seines Lebens der liebenden Anwesenheit Gottes zu vergewissern, den Herrn immer vor Augen zu haben und ihn dankbar im Herzen zu tragen, gehört für ihn zu den wesentlichen Eigenschaften derer, die Christus nachfolgen. Darum sollte das Gebet den Christen durch alle Augenblicke seines Daseins begleiten, auch heute, durch die schönen ebenso wie die leidvollen, nicht als ein Akt, den wir neben all den anderen Dingen des Alltags nun einmal zu verrichten haben, sondern als Vollzug unserer christlichen Existenz.

1 Bonhoeffer, D., Aufzeichnungen für einen Jugendlichen, 1928, DBW Bd. 10, S. 554.

Und doch fällt das Gebet in heutiger Zeit nicht immer leicht. Es befindet sich hierzulande gar in einer Krise, die uns anspornt, nach den Ursachen zu fragen und diese zu überwinden. Im Umfeld eines zunehmenden modernen Atheismus sehen sich die Beterin und der Beter leicht in Gefahr, in der Vereinsamung zu enden. Wo Gott grundsätzlich infrage gestellt wird, fallen ihm der Glaube und der Glaubensvollzug nicht immer leicht. Schnell sieht sich der Mensch in der Bezogenheit auf Gott, im Sich-Einlassen auf die Transzendenz seines eigenen Wesens mit den existenziellen Fragen seines persönlichen Lebens konfrontiert.

Mit dem vorliegenden Band wollen wir den an Theologie und Spiritualität des Betens interessierten Leserinnen und Lesern eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit dem Thema Gebet ermöglichen und ihnen Ermutigungen und Anstöße für die Praxis in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation bieten. Als der berühmte Physiker Albert Einstein einmal von einem Studenten gefragt worden ist, worüber es sich in der Zukunft noch zu forschen lohne, antwortete er nach kurzem Nachdenken: „Find out about prayer. Someone must find out about prayer.“ Auch wir sind davon überzeugt, dass es sich lohnt, über das Gebet nachzusinnen und nach neuen Wegen des Gebetes zu fragen, alte Wege zu überdenken oder gar neu zu entdecken. Weil die tiefe Sehnsucht nach einem Sinn im eigenen Leben viele Menschen vor sich hertreibt, ist es uns so wichtig, Menschen dabei zu helfen, ein religiös-spirituelleres, für die Stimme Gottes offenes Leben kennen- und führen zu lernen. Wir sind überzeugt, dass Beten auch heute hilfreich ist, dass es Menschen verändern, verwandeln und für Gott und den Nächsten sensibilisieren und die Welt auf diese Weise besser machen kann.

Um den Leserinnen und Lesern einen möglichst umfassenden Überblick zu ermöglichen und sie zum Gebet zu ermuntern, wird das Thema Beten aus unterschiedlichen wissenschaftlichen Perspektiven beleuchtet. Ausgehend von den biblischen Quellen des Alten und Neuen Testaments, bietet sich der Leserin und dem Leser ein umfangreiches Themenspektrum, das von einer systematisch- und praktisch-theologischen Durchdringung bis hin zu einer Darstellung der Bedeutung des Gebetes für die angrenzenden Disziplinen reicht.

Die Idee zu diesem Band entstand am Rande eines an der Theologischen Fakultät Trier von Herrn Msgr. Professor em. DDr. Ekkart Sauser

Vorwort der Herausgeber

geleiteten Seminars über Ikonen. Ihm, dem wir uns aufs Herzlichste verbunden wissen, sei unsere Arbeit an diesem Buchprojekt gewidmet.

Besonderer Dank gilt an dieser Stelle all jenen, die unsere Arbeit an diesem Werk durch hilfreiche Hinweise unterstützt haben, insbesondere Frau Barbara Sophie Krämer, Herrn Martin Hoppe, Herrn Pfarrer Elmar Kirchner, Herrn Stefan Nober, Herrn Professor em. Dr. Manfred Probst SAC, Herrn Dr. Siegfried Schmitt, Herrn Wolfram Viertelhaus und nicht zuletzt den Autorinnen und Autoren für ihre fundierten Beiträge, dem Verlag Herder für die Aufnahme des Buches in sein Verlagsprogramm sowie Frau Dr. Esther Schulz für die kompetente und stets freundliche Betreuung.

Trier, im April 2016

Matthias Arnold und Philipp Thull

I.

Das Gebet in der Heiligen Schrift

1.

Das Gebet Jesu – unser Vorbild

Hubert Frankemölle

Ohne Zweifel ist *das* Gebet Jesu das Vaterunser. Es ist zugleich das zentrale Gebet aller Christen bis heute (mit einem einheitlichen Text!), sozusagen die große ökumenische Klammer. Es ist – mancher Leser wird erstaunt sein – in zwei Versionen im Neuen Testament überliefert. Der allen Christen aus der Liturgie bekannte längere Text findet sich im Evangelium nach Matthäus (Mt 6,9–13), ein wesentlich kürzerer im Evangelium nach Lukas (Lk 11,2–4). Bedingt ist dies dadurch, dass Jesus und die Jünger Jesu wie die anderen jüdischen Theologen ihre Gebete nicht schriftlich fixierten. Auch Gebete aus den damaligen Synagogen waren im Wortlaut flexibel, wie das Kaddisch-Gebet (Heiligung) und das *schemone esre*, in der Regel „Achtzehn-Bitten-Gebet“ genannt, aus der Zeit Jesu belegen. Auch von diesen Hauptgebeten gibt es längere und kürzere Überlieferungen.

Was ihr jeweiliges Alter betrifft, geht man in der wissenschaftlichen Forschung immer mehr davon aus, dass das Vaterunser und die anderen jüdischen Hauptgebete im 1. und 2. Jahrhundert sich in ihrer Endform gegenseitig beeinflusst haben.¹ Für die heutigen Beter des Vaterunsers ist dieses Wissen insofern bedenkenswert, da die konservativ-traditionelle Auffassung, mit Jesus habe alles neu angefangen, nicht mehr haltbar ist: er habe, wie die in meiner Studienzeit in den 1960er-Jahren und darüber hinaus weitverbreitete These des Neutestamentlers Joachim Jeremias lautete, die theologische Frömmigkeit des Judentums „durchbrochen“, seine Botschaft sei „das Ende des Judentums war“. Heute weiß man, dass das Vaterunser ein durch und durch jüdisches Gebet ist – im Kontext des vielfältigen Judentums der damaligen Zeit und mit eigenen Akzenten, die der

¹ Zur Begründung vgl. Graubard, B., Das „Kaddisch“-Gebet, in: Brocke, M./Petuchowski, J. J./Strolz, W. (Hg.), Das Vaterunser. Gemeinsames Beten von Juden und Christen, Freiburg i. Br. 1974, S. 102–109; Lehnhardt, A., *Qaddish. Untersuchungen zur Entstehung und Rezeption eines rabbinischen Gebetes*, Tübingen 2002.

übrigen Botschaft Jesu in Worten und Taten entspricht. Die zwei Fassungen des Vaterunser belegen, dass die Evangelisten die Worte Jesu nicht als Protokolle (zudem sprach Jesus Aramäisch, die Schriften des Neuen Testaments liegen aber alle in Griechisch vor), sondern als lebendige Verkündigung an ihre jeweilige Gemeinde verstanden.²

Der von den Herausgebern des vorliegenden Buches gewünschte Beitrag „Das Gebet Jesu – unser Vorbild“ zu einem „überkonfessionellen Sammelband zum Thema ‚Theologie und Spiritualität des Betens‘“ suggeriert den christlichen Lesern vermutlich eine christliche Sicht. Eine solche Verengung ist auf der Basis der jüdischen Texte (im Alten Testament und im Judentum der Zeit Jesu) von vornherein aufzubrechen. Das Vaterunser ist ein jüdisches Gebet des Juden Jesus aus Nazareth, dessen Text aufgrund der Geschichte der christlichen Theologie (besonders im Kontext des Glaubens an die Trinität) in der Regel von Juden nicht mitgebetet werden kann, es sei denn, sie beten es im Sinne Jesu und der Evangelisten.

Da überkonfessionell im interreligiösen Gespräch und angesichts der Praxis der lobenswerten Friedensgebete von Juden, Christen und Muslimen in Deutschland auch der Islam „überkonfessionell“ mit zu bedenken ist, sei im Hinblick auf den Koran notiert: Mohammed (570–632) bekämpfte Zeit seines Lebens polytheistische Kulte in Mekka und Medina. Seine Überzeugung „Es gibt keinen Gott (Allah) außer Gott (Allah)“ richtete sich nicht nur gegen „heidnische“ Polytheisten mit vielen Göttern, sondern konsequent auch gegen Christen, deren Theologen ab dem 4. Jahrhundert etwa auf den Konzilien von Nizäa (325) und Chalzedon (451) das schwierige Verhältnis des einen, einzigen, des „dreieinen“ Gottes und seiner Offenbarung im Geist und in Jesus Christus mit griechisch-philosophischen Begriffen immer subtiler zu klären versucht hatten. Sie taten dies auf der Basis der hebräischen und vor allem der griechischen Bibel der Juden. Die griechisch-jüdische Tradition wurde von den pharisäisch-rabbinischen Theologen bei der Suche nach der eigenen religiösen Identität verständlicherweise abgelehnt.³

2 Zur Begründung vgl. Frankemölle, H., Vaterunser – Awinu. Das Gebet der Juden und Christen, Paderborn/Leipzig 2012; zur Rückfrage nach dem Wortlaut Jesu vgl. ebd., S. 75–81.

3 Zum vielfältigen Gottesbild im Alten Testament und im Frühjudentum vgl. Frankemölle, H., Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006, S. 128–200; zur jüdischen Deutung der Inkarnation vgl. ebd., S. 165–171.

Man kann verstehen, dass Mohammed mit seiner Betonung des strikten Monotheismus die Vorstellung von Gott als „Vater“ weder aus dem vorislamischen, arabischen Polytheismus noch aus den Traditionen des jüdischen und christlichen Glaubens übernimmt. Er lehnt jede „Beigesellungs“ Gottes ab (vgl. etwa die Sure 4,48.116; 5,116; 27,59–64; 31,13). Dezidiert gegen christologische Formeln richtet sich vermutlich Sure 112, 1.3: „Sag: Er ist Gott, ein Einziger. [...] Er hat weder gezeugt, noch ist er gezeugt worden“ (vgl. auch Sure 5,73). Gott hat keine Gefährtin gehabt, noch hat er ein Kind gezeugt (Sure 6,101; 72,3). Jesus ist für Mohammed ein großer Prophet (Sure 33,7), Diener Gottes (Sure 43,59), Verkünder des Evangeliums, aber nicht Sohn Gottes (Sure 4,157 f.).

Nicht nur im 7. Jahrhundert, sondern auch schon im Judentum zur Zeit des Neuen Testaments waren die Begriffe „Vater“ für Gott und „Sohn“ für Israel als erwähltes Gottesvolk (Dtn 32,6 f., 19 f.; Hos 11,1), für den König David (2 Sam 7,11–16) oder für Jesus (Mk 1,11; Mt 11,25–27; Joh 1,49; 3,36) zur Kennzeichnung der besonderen Erwählung und Sendung durch Gott vielfach belegt, aber inhaltlich umstritten. Vor allem, wenn damit die aus dem Griechisch sprechenden Judentum bekannte Vorstellung der Sendung vom Himmel etwa des präexistenten Logos/Wortes und seine Menschwerdung verbunden war (Joh 1,1.14; 3,13). Eines ist unbestritten: Immer wird „Vater“ und „Sohn“ metaphorisch verstanden.

Von dieser hellenistischen Differenzierung zum Verhältnis von Gott und Mensch und von der Inkarnation einer „Seinsweise/Hypostase“ Gottes ist das Vaterunser nicht belastet, denn Jesus stammt aus der Lebenswelt des aramäischen Judentums. Insofern wird seine theologische Bedeutung für diejenigen, die ihn bitten: „Herr lehre uns beten!“ (Lk 11,1) nur indirekt klar – durch die theologischen Akzente, die sich in den weiteren Überlieferungen seiner Worte und Taten zeigen. Im Matthäusevangelium, dem der uns geläufige Vaterunser-Text entstammt, sei dies angedeutet. Auch wenn er uns aus den lichten Höhen philosophischer Spekulationen der Kirchenväter zurückholt, kann er vermutlich säkularisierten Menschen in der Neuzeit in ihrer Lebenswelt mehr Impulse liefern als alle abstrakten Differenzierungen.

Ob er im strengen Sinn des Wortes noch „Vorbild“ sein kann, wird sich zeigen. Dies erschien mir nach beinahe zweitausend Jahren christlicher Theologie als eine Reduzierung auf einen nichtchristlichen Jesus. Aus political correctness gegenüber den jüdischen und muslimischen Gesprächs-

partnern sehe ich diese Zurückhaltung seit Jahren in Gesprächen und Büchern. Dies ist kein echter Dialog. Für einen solchen gilt: „Auch das Trennende gehört in den Dialog: Jesus Christus“⁴, er ist das „Ja und Amen“ (2 Kor 1,20) der unwiderruflichen Treue Gottes zu Israel und allen Menschen und der Welt. Eine gute Gebetsschule für uns heute kann Jesus als Beter ohne Zweifel sein.

Im Vaterunser ist der Glaube an Jesus Christus, die Christologie, nicht explizit, aber doch an den, der das Vaterunser „lehrt“, gebunden. Die Grundfrage lautet: Zu welchem Gott betet Jesus? Wie hat Jesus von Gott und seinem Handeln gesprochen, wie ist in der nachösterlichen Zeit und heute davon zu reden? Dazu einige kurzgefasste Thesen:

1. Jesus ist ein jüdischer Beter

In seinen Gebeten, auch im Vaterunser, greift Jesus den gesamten Gebetschatz der Bibel und des synagogalen Judentums auf (vgl. etwa 1 Chr 29,10–13).⁵ Er wird ihn in seinem Elternhaus von Kind auf gelernt haben. Auch die Praxis der Wallfahrt nach Jerusalem zum Zwecke der Teilnahme am Laubhüttenfest (Joh 7,1–13), am Tempelweihfest (Joh 10,22) und vor allem am Paschafest (Lk 2,41; vgl. auch den letzten Weg Jesu nach Jerusalem zur Kreuzigung im Kontext des Paschafestes) bestätigt diese lebenslange Fundierung. Das gesamte Leben von der Erzeugung über die Geburt und Beschneidung über die erste Teilnahme als Heranwachsender an der Wallfahrt zum Tempel in Jerusalem (vgl. Lk 1–2) bis zur Todesstunde (vgl. das Zitat aus Ps 22,2 in Mk 15,34 und Mt 27,46, von Ps 31,6 in Lk 23,46) ist vom Gebet umfassen und getragen.

4 Vorbildlich sind die Erklärungen des Gesprächskreises „Juden und Christen“ beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken. Das Zitat stammt aus der Erklärung „Juden und Christen in Deutschland“ vom 11.4.2005, Bonn 2005, ebd., S. 19–21; vgl. auch ders., Nein zur Judenmission – Ja zum Dialog zwischen Juden und Christen, Bonn 2009. Im christlich-jüdischen Gespräch reduziert man gern bei der Frage nach Jesus Christus die Texte auf die hebräische Bibel und schließt die griechisch-jüdische Bibel (Septuaginta) aus.

5 Zu den Vorlagen aus dem Gebetschatz der Synagoge und zu Parallelen zu den einzelnen Biten des Vaterunsers vgl. Frankemölle, H., Vaterunser, S. 81–159.

2. Beten in Gemeinschaft

Dieser Glaube Jesu war für ihn nicht spezifisch, sondern die Glaubensgrundlage aller Juden. Das gesamte Leben verstand man im und aus dem Horizont des Glaubens an Gott. Selbst die Spötter und Toren setzen die Existenz und das geschichtliche Handeln Gottes voraus, fordern es aber für „jetzt“ ein (Ps 10; 13,1–5; 2 Petr 3,4). Beten bedeutet immer Beten in Gemeinschaft. Daher die Bitte der Nachfolger Jesu: „Lehre uns beten!“ (Lk 11,2) um ein für sie prägendes Gemeinschaftsgebet. So ist auch das Wort Jesu in Mt 6,7.9 „wenn *ihr* betet ...“ zu deuten. Gerade das Matthäusevangelium setzt in der „Lehre auf dem Berg“ (Kapitel 5–7) andere Möglichkeiten der Lehre, des Tuns, einschließlich des Betens voraus, von denen die Jünger Jesu sich unterscheiden sollen. Im Vaterunser wird das gesamte vielfältige Judentum zur Zeit Jesu und vor allem der Evangelisten nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. vorausgesetzt. Johannes der Täufer mit seinen Anhängern, Priestertheologen, Pharisäer, Sadduzäer und andere setzten eigene Akzente in der Glaubenspraxis. Jesus vertritt seinen eigenen Weg – mit eigenen Gebeten, auch für seine Nachfolger. Im Beten entsteht Gemeinschaft.

So sehr Beten immer gemeinschaftliche Identität stiftendes Tun ist, wird das private Gebet nicht ausgeschlossen, ist sogar dessen Voraussetzung. So auch bei Jesus. Er zieht sich – so die Evangelien – des Öfteren allein auf einen Berg (vgl. Mk 6,46; Lk 6,12) zurück, „um in Einsamkeit zu beten“ (Mt 14,23), „die ganze Nacht im Gebet zu verbringen“ (Mk 6,12) oder um in seiner Todesangst in Getsemani mit Gott zu ringen (Mk 14,32–42). Vor allem Lukas betont den betenden Jesus als Vorbild für die Leser (vgl. 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.28 f.; 22,41–45). Die spezifische Offenbarung Gottes an ihn (vgl. Mt 11,25–27 und die Parallele in Lk 10,21 f.) setzt die gelebte intensive Gebetsgemeinschaft Jesu mit Gott voraus, an die seine Jünger glaubten.

3. Jesu Grundvertrauen

Nach allem, was die Texte im Neuen Testament bezeugen, hat Jesus sein Verhältnis zum Gott der Bibel in der Anrede mit „Vater“ (griech./lat. *pater*) benannt. So Lukas in 11,2, während Matthäus in 6,9 das isolierte Wort um „unser Vater in den Himmeln“ erweitert; diese Wendung ist vielfach

in synagogaler Liturgie belegt (awinu schebaschamajim). Gott ist „Vater“, jedoch wie in der Bibel bezeugt: der Transzendente, Jenseitige, der aber zugleich in die Geschichte der Welt und der Menschen einwirkt, sie von der Erschaffung des Kosmos an bestimmt. Das in der Literatur viel diskutierte aramäische Wort „abba: mein (lieber) Vater“ findet sich im Text des Vaterunsers nicht. In den Evangelien ist es nur in Mk 14,36 bei der Überlieferung des Gebetes Jesu in Getsemani belegt, ergänzt um das griechische pater („abba, pater“). Im Munde Jesu ist dies der einzige Beleg, ohne Zweifel eine Deutung des Markus (es gibt keine Ohrenzeugen). Zwei weitere Belege finden sich bei Paulus in Gal 4,6 und Röm 8,15, dem zufolge „wir“, d. h. die Christen, aus den Juden und den Völkern beten: „abba, pater“. Markus und Paulus verbinden mit dieser deutenden Ergänzung für ihre Leser in Rom und Galatien, dass die Nachfolger Jesu bleibend an den im jüdischen Glauben tradierten Gott Israels glauben – und nicht an „Zeus, pater“, wie damals ein weit verbreitetes Bekenntnis bei den polytheistischen Römern zum obersten Gott lautete.

Entgegen früheren Behauptungen ist gegen jede christliche Überheblichkeit und Exklusivität festzustellen: Die Anrede Gottes als „abba“ ist vielfach in der hebräischen und griechischen Bibel belegt⁶, ebenso in pharisäisch-rabbinischen Gebeten. Sie war auch im Alltag als Anrede der Kinder für den irdischen Vater üblich. Ein einzigartiges Gottesverhältnis für Jesus ist allein aus der Abba-Anrede, die man durchaus für ihn voraussetzen kann, damit nicht gegeben, aber aufgrund anderer Aussagen zu seinem Verhältnis zu Gott auch nicht ausgeschlossen. Sie zeigt aber seine bewusste Aufnahme des jüdischen Gottesglaubens – wenn auch mit eigenen Akzenten.

4. Heiligung durch Gott

Die Bitten um die Heiligung Gottes bzw. seines „Namens“ (so wie Gott sich in der Bibel geoffenbart hat etwa als der „Ich-bin-da-für-euch“: Ex 3,14) und um die Durchsetzung seiner Herrschaft/seines „(König-)Reiches“ (das griechische *basileia* evoziert das biblische Bekenntnis zu Gott

⁶ Vgl. Strotmann, A., „Mein Vater bist du!“ (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nichtkanonischen frühjüdischen Schriften, Frankfurt 1991; Frankemölle, H., Vaterunser, S. 87–95.

als dem eigentlichen König mit höchster Würde und Macht: Jes 33,22; Zef 3,15; 2 Chr 29,10–13) sind – solange Differenzierungen fehlen – Allgemeingut des jüdischen Glaubens. Die Evangelisten (Mk 1,15: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich/die Herrschaft Gottes ist nahe“) greifen diesen Glauben auf. Viele Ausleger deuten das „nahe“ als „kurz bevorstehend“ im Sinne der Naherwartung, was durch die Wendung „die Zeit ist erfüllt“ erschwert wird. Markus und Matthäus (in der Parallele 4,17–25) bieten das griechische Perfekt *ängiken* („ist nahegekommen“). Das griechische Perfekt meint die gegenwärtige Verwirklichung (*pepisteuka* meint: ich bin zum Glauben gekommen – ich glaube). Die Erzählungen bestätigen diese Deutung: Jünger werden berufen, Jesus heilt alle Krankheiten und Leiden, Scharen von Menschen folgen ihm. In den ersten Vaterunser-Bitten (6,9–10) bleibt dies ungesagt. Vom Kontext her weiß der Leser, dass die Verwirklichung dieser Bitten mit Jesus zu tun hat, dass aber die volle Verwirklichung noch aussteht.

Dabei ist es nach jüdischem Verständnis absolut klar, dass Gott selbst die Durchsetzung der Heiligung seines Namens und ebenso die seiner Herrschaft vollbringt (vgl. besonders Ez 36,20–23). Matthäus hat dies mit der dritten Bitte in 6,10 („Es geschehe dein Wille, wie im Himmel, (so) auch auf Erden!“) jedem Beter klargemacht, ebenso mit den folgenden Bitten „unser Brot, das wir brauchen, vergib uns unsere Schulden, führe uns nicht in Versuchung“. Gott selbst ist es, der seinen Namen heiligt und seine Herrschaft errichtet. Einige im Judentum erhofften dies apokalyptisch erst am Ende der Zeit (sie erfuhren die gegenwärtige Zeit als negativ, Christen singen vom „Jammertal“). Die Propheten und Jesus glauben an die allmähliche Durchsetzung, an die Offenbarung der eschatologischen Wirklichkeit schon jetzt. Um sie geht es im Wirken Jesu: „Wenn ich die Dämonen durch den Geist Gottes austreibe, dann ist das Reich/die Herrschaft Gottes schon zu euch gekommen“ (Mt 12,28). Gottes Herrschaft ist präsentisch, aber nicht darauf beschränkt. Sein Handeln umfasst die Vergangenheit (in der Schöpfung, in der Fürsorge für Israel) wie die Zukunft (beim Gericht, in dem sich Menschen für ihr Tun zu verantworten haben), schließt die Gegenwart aber nicht aus. Daher ist es angemessen, dass die Perspektive im Vaterunser offen bleibt.

Mit Dank soll Israel und sollen alle Völker in Preisliedern dieses Wirken Gottes anerkennen (so Ps 99,3: „Preisen sollen die Völker deinen großen, majestätischen Namen“, vgl. auch Ps 103,1; 145,21).

5. Beten und Handeln

Nach den bisherigen Hinweisen zum Verständnis der beiden ersten Bitten des Vaterunsers kann man nachvollziehen, dass Rabbiner die Bitte des Mose nach Gottes Namen in Ex 3,14 wie folgt interpretierten: „Der Heilige, gelobt sei er, sagte zu Moses: Meinen Namen willst du wissen? Entsprechend meinen Taten werde ich benannt.“ (ShemR zu Ex 3,14; MekhY zu Ex 20,2) Für alle Juden bis heute grundlegend war die Erfahrung: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat“ (Ex 20,2).

Analog dazu war Jesu Rede von Gott Rede von seinem Handeln. Daher fangen alle Gleichnisse mit der Wendung an „Mit der Herrschaft/dem Reich Gottes ist es wie mit ...“. In den Geschichten geht es jeweils um menschliches Handeln. Glaube an Gott ist jüdisch (und folglich auch christlich) nie Glaube an ein jenseitiges, abstraktes Wesen, sondern immer an den früher und zukünftig, aber auch an den hier und jetzt handelnden Gott. In den ersten drei Bitten wird dieser Glaube in räumlichen (Himmel, Erde), in den folgenden Bitten in zeitlichen Kategorien (heute, Gegenwart-Vergangenheit) entfaltet.

Bei der fünften Bitte sind wir gewohnt zu beten: „Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unsern Schuldigern“. Der griechische Text und die revidierte Einheitsübersetzung sind hier genauer: „Und erlass uns unsere Schulden, wie auch wir sie unseren Schuldnern erlassen haben.“ Lukas hat die Metapher „Schulden“ für seine Leser mit „Sünden“ erläutert (11,4). Auch bei Matthäus geht es vom Kontext her um eine Metapher, nicht um finanzielle Schulden, wie die Fußnote in 6,14 f. erklärt: „Denn wenn ihr den Menschen ihre Vergehen vergebt, wird euch euer himmlischer Vater vergeben. Wenn ihr aber den Menschen nicht vergebt, wird euer Vater eure Vergehen nicht vergeben“ (vgl. auch 5,23 f.; 7,1). Die Vergebung unter Menschen ist die Bedingung für göttliches Vergeben. Beten allein um Vergebung durch Gott nützt nach Matthäus nichts. Gott erfordert konkretes Handeln. So verhält er sich auch selbst.

Dies zeigt sich auch in der vierten Bitte, bei der wir beten: „Unser tägliches Brot gib uns heute“. Wörtlich übersetzt lautet der griechische Text: „Unser Brot, das notwendige, gib uns heute“. Die Kennzeichnung des Brotes mit „das notwendige (epiūsios)“ ist bis heute umstritten; dasselbe gilt auch für die mögliche aramäische Vorlage. Kirchenväter sahen früh in

ihm das himmlische (Joh 6,26–59) bzw. das eucharistische Brot. Nimmt man den Kontext der „Rede auf dem Berg“ (Mt 5–7) als Verständnishilfe dazu, findet sich eine gute Erklärung in Mt 6,25–34: Jünger in der Nachfolge Jesu sollen sich wie Vögel nicht unnützlich und übermäßig um „Brot“, um Nahrung und Lebensunterhalt, sorgen, sondern: „Euer himmlischer Vater weiß, dass ihr das alles braucht. Sucht zuerst sein Reich/seine Herrschaft und seine Gerechtigkeit; dann wird euch alles andere dazugegeben. Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage“ (Mt 6,32–34). Ein solch abgrundtiefes Vertrauen auf Gottes Handeln (auch in den fälschlich oft genannten „Wir-Bitten“ ist weiter Gottes Du angeredet) sollen Jünger Jesu haben. Auch wenn ihr Wohl im Vordergrund steht, sind die Bitten an Gott gerichtet. Dies gilt auch für die letzten beiden Bitten: „Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen“. Versuchungen sind für Jesus real, ebenso die Erfahrung der Macht Satans (vgl. Mt 4,1–11; 16,21–23; 26,36–46; Besessenheit gehört zum damaligen archaisch-mythischen Weltbild). Auch darin ist Jesus Vorbild der Jünger. Wahres Beten setzt den Glauben an Gottes Handeln voraus (vgl. Jesu Bitte in Getsemani in Mt 26,42: „Mein Vater, wenn dieser Kelch nicht an mir vorübergehen kann, ohne dass ich ihn trinke, geschehe dein Wille“). Versuchungen ändern sich in den neutestamentlichen Gemeinden (vgl. 1 Petr und Jak), die Antwort soll dieselbe sein: Vertrauen auf Gott und ein reichschaffenes Leben.

6. Eigene Akzente im Gebet Jesu

Als Leser der Evangelien, die durchgehend vom Handeln Gottes in Jesus sprechen, also christologisch orientiert sind, ist auffällig, dass das Vaterunser keine explizite Aussage christologischer Art enthält. Dies bürgt einerseits von einem hohen Alter des Gebetes und seiner Herkunft von Jesus selbst (nicht in den vorliegenden differierenden Ausformungen bei Matthäus und Lukas, aber in dem beiden Evangelisten vorliegenden Text, der rekonstruierbar ist; diese Rückfrage ist für Fachleute am griechischen Text, ebenso die Rückübersetzung ins Aramäische).

Vergleicht man die konservative, „bewahrende“ Haltung der Tradenten beim Vaterunser mit der sonstigen Freiheit der Evangelisten, die Worte

Jesu in der nachösterlichen Zeit für die jeweilige Gemeinde zu aktualisieren, muss man die Überzeugung der Evangelisten um die Normativität dieses spezifischen Gebetes Jesu mitbedenken. Die entscheidende Frage lautet, ob die spezifisch christologischen Entfaltungen, wie sie sich im Neuen Testament finden, den biblischen Glauben an den einen, einzigen Gott durchbrechen. Dies ist selbst bei Paulus nicht der Fall, da immer Gott der Handelnde ist, was Partizipien und Relativsätze eindeutig festhalten (vgl. Röm 4,5.24; 8,32; 11,7 f.; 2 Kor 5,19 u. a.).⁷ Überall im Neuen Testament ist die Christologie ein Unteraspekt der Theologie (Worte von Gott), des biblisch-jüdischen Monotheismus. Mit dem Vaterunser schärfen Matthäus und Lukas dies ihren Lesern, also auch uns, unmissverständlich ein. Zugleich lassen sie vom Kontext ihrer evangeliaren Erzählungen keinen Zweifel daran, dass Jesus für sie der „Herr“ ist (Lk 11,2), von dem sie ein solches Gebet erbitten können.

Bei Matthäus wird Jesus als Deuter und Aktualisierer der Tora (Mt 5,21–48) und als Lehrer der Weisheit (Mt 6,1–7,27) noch stärker autorisiert als bei Lukas. Matthäus lässt die Zuhörer dies wie folgt deuten: „Die Volksscharen erschrakten über seine Lehre, denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht hat, und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (Mt 7,28 f.). Jesus hat eine unmittelbare, ihm von Gott verliehene Vollmacht (vgl. Mt 11,25–27; 17,1–9). Wer den Worten Jesu in der „Lehre auf dem Berg“ (Mt 5–7) glaubt, seinen Weisungen folgt, erkennt im Vaterunser einen direkten christologischen Anspruch. So kann auch heute Glaube an Jesus Christus verstanden werden.

Ein zweiter Akzent, durch den Jesus sich von anderen Gebeten seiner Zeit unterscheidet, ist weniger schwierig und wurde oft festgestellt: Der im Kaddisch viermal betonte Bezug auf das „ganze Haus Israel“ bzw. auf „ganz Israel“ fehlt im Vaterunser, ebenso die Bitten im Achtzehn-Bitten-Gebet um neue Richter (Bitte 11), um die Rückkehr Gottes in die Stadt Jerusalem (14) und um die Erneuerung des Feueropfers im Tempel (17); ihre Erfüllung würde Frieden und Glück für „ganz Israel“ (19) bedeuten. Diese Gebete entstanden in der Endfassung nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem im Jahre 70 n. Chr. durch die Römer. Sie sind geprägt von der national-politischen Hoffnung auf die Erneuerung der

⁷ Vgl. Frankemölle, H., *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube*, Stuttgart 2009, S. 129–185.

jüdischen Geschichte. Davon ist das Beten Jesu fern (vgl. die Versuchungen Jesu in Mt 4,1–11); gesellschaftlich und politisch ist es deshalb nicht weniger nachhaltig. Dieser Aspekt zeigt aber, dass Beten immer konkret ist, jeder seine eigenen Lebensvorstellungen betend vor Gott tragen kann und muss.

7. „Juden und Christen beten denselben Gott an“

So lautet eine wichtige These der Erklärung „Dabru emet [Redet Wahrheit!] Eine jüdische Stellungnahme zu Christen und Christentum“ vom 13. September 2000, unterschrieben von über 300 Rabbinerinnen und Rabbinern sowie Wissenschaftlern.⁸ Im Kontext des jüdisch-christlichen Dialoges sollten auch Juden Vorurteile und Misstrauen gegen Christen aufgeben im Respekt vor dem Anderen – bei aller Uneinigkeit in den sprachlichen Formeln. Glauben steht gegen Glauben. Wie unter Christen gibt es auch zwischen Juden und Christen eine Einheit (im grundsätzlichen Glauben an Gott, den Einen und Einzigen) in Vielfalt (vom strengsten Monotheismus bis hin zu Versuchen auf der Basis von Ex 43,6–7, mittels „Attributen, Wirkweisen/middot/hypostaseis“ sein Wirken in Welt und Geschichte hinein zu versprachlichen; ausgehend von Sure 7,180 kann man damit die muslimische Tradition der „neunundneunzig schönsten Namen“ für Allah/Gott vergleichen). Es geht um die Verbindung von Gottes Jenseitigkeit und zugleich um seine Weltzuwendung (auch in Jesus von Nazareth), um seine Strenge und zugleich um seine Güte. Diese Einheit in Vielfalt zu glauben, ist leichter gesagt als getan, auch für Christen. Sie ist das Bindeglied im Verhältnis von Juden und Christen. Das „Wort von Gott“ (Theologie) als „Vater“ macht auch die Identität des christlichen Glaubens als Glaube von Gottes Handeln „durch und in Jesus Christus, seinen Sohn“ (vgl. die liturgischen Gebete) aus. Die bleibende grundlegende Verbindung zwischen Juden und Christen zeigt sich im Judesein Jesu und im gemeinsamen Awinu- bzw. Vaterunser-Gebet.

8 Zum Text und seiner Bedeutung vgl. ders., Vaterunser, S. 18–32, 208–216.

2.

Beten im und mit dem Alten Testament

„Du hast mein Klagen in Tanzen verwandelt“ (Ps 30,12)

Franz Sedlmeier

1. Gebet als Lebensvollzug

Das Gebet zieht sich wie ein roter Faden durch das gesamte Alte Testament. Schon in den ersten Kapiteln der Bibel wird darauf verwiesen. Nach Gen 4,26 gehört die Anrufung Gottes in die Anfänge der Menschheitsgeschichte. Und das letzte Buch der Bibel, die Offenbarung des Johannes, fordert im abschließenden Kapitel dazu auf, niemanden außer Gott allein anzubeten (Offb 22,9). Es endet mit der Bitte: „Amen. Komm, Herr Jesus!“ (V. 20), verbunden mit dem Segenswunsch: „Die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen!“ (V. 21).

Die Häufigkeit, mit der das Gebet in fast allen Büchern der Heiligen Schrift auftaucht, ist ein Indiz dafür, dass Beten in biblischen Zeiten zu den Grundvollzügen menschlichen Lebens gehört. Zugleich lässt sich das Gebet als Ausdruck menschlicher Existenz nicht eindeutig definieren. Neben kurzen Stoßgebeten und Anrufungen gibt es lange ausformulierte Gebete, aber auch bloße Hinweise auf die Tatsache des Gebetes. Zwar wird das göttliche „Du“ oft unmittelbar angeredet, doch kennt das Alte Testament auch das betende und meditierende Nachsinnen über das göttliche Geheimnis, das den Menschen im Gebet angeht. Es ist deshalb mit fließenden Übergängen zu rechnen zwischen Gebet als direkter Anrede Gottes und anderen Formen der Gottesverehrung wie Meditation, Anbetung, Kontemplation, Gottesbefragung, Beschwörung.

2. Terminologie und Grundformen des Betens

Die hebräische Sprache kennt keine Entsprechung zu den deutschen Oberbegriffen „beten“ und „Gebet“. Stattdessen verwendet das Alte Testament zahlreiche Ausdrücke, die den Reichtum und die Komplexität des Lebens

widerspiegeln. Häufige Begriffe sind *t^efillā* bzw. *t^ehinnā*, „Klage-“ bzw. „Bittgebet“, und *tôdā* und *t^ehillā*, „Danklied“ und „Preislied“. Diese Terminologie verweist bereits auf die Grundformen biblischen Betens: auf Klage und Lobpreis. Sie führt hinein in die Extreme menschlicher Daseinserfahrung mit ihren Licht- und Schattenseiten. Die Beterinnen und Beter des Alten Testaments bringen die Ambivalenz ihres Lebens im Gebet vor Gott. Sie wissen um die innere Bestimmung ihres Lebens, zu einem Lobpreis Gottes zu werden, denn „leben“ und „loben“ gehören zusammen (Jes 38,18 f.; Ps 119,175). Wo hingegen der Lobpreis verstummt, bricht der Tod in das Leben ein. Leben wird zur Klage. Die Klage ist gleichsam die Kehrseite des Lobpreises. Sie ist die Bitte darum, dass die Nähe Gottes und ein Zusammenleben in Frieden wieder erfahrbar werden.

Daneben kennt das Alte Testament zahlreiche Verben, die nicht speziell religiös geprägt sind, sondern aus der Umgangssprache kommen, um das Gebet zu charakterisieren. Es sind Verben wie *qārā'*, „rufen“, *zā^caq / šā^caq*, „um Hilfe rufen“, *hōdā*, „preisen“, *hillel*, „rühmen“. Andere Verben sind ursprünglich am königlichen Hof beheimatet und werden auf den himmlischen König übertragen, so etwa *hiṭhannen*, „um Gnade bitten“, und *hillā pānīm*, „(durch Geschenke) für sich einnehmen wollen, besänftigen“. Es sind somit Kommunikationsweisen gegenüber Gleich- oder Höhergestellten, die als Vorlage für die im Gebet stattfindende Kommunikation dienen. Gebet ist ein dichtes und lebensvolles Kommunikationsgeschehen.

3. Gebetslandschaften

Das Gebet durchdringt alle Bereiche des Lebens, Alltag wie Festtag, die Zeiten der Ruhe und der Arbeit. Israels Geschichte ist begleitet von Gebeten, die den wechsellvollen Weg des Gottesvolkes reflektierend verarbeiten und ihn zugleich auf Gott beziehen. Beispielhaft seien einige Gebetstexte angeführt, die an markanten Punkten der Lebensgeschichte Israels auftauchen.

3.1 Der Pentateuch – Basisurkunde Israels

Zu den Gebeten der Erzeltern

Die Frühgeschichte Israels wird als Familiengeschichte der Erzväter Abraham, Isaak und Jakobs und ihrer Frauen erzählt. Ihr Weg steht unter der

Segenszusage Gottes: der Verheißung des Landes und zahlreicher Nachkommen. Wo diese Verheißungen gefährdet sind oder wichtige Ereignisse anstehen, wenden sich die Protagonisten bittend und dankend an ihre Gottheit. Die erste Anrufung Gottes stammt aus dem Mund der ägyptischen Magd Hagar. Nachdem sie schwanger geworden ist, behandelt Abrahams eifersüchtige Frau Sara sie so hart, dass Hagar in die Wüste flieht und sich an einer Quelle niederlässt. Ein Bote Gottes kündigt ihr die Geburt des Sohnes Ismael an und befiehlt ihr, zu Sara zurückzukehren. Hagar antwortet mit dem Gebet: „Du bist ein Gott, der mich sieht!“ und nennt den Brunnen „Brunnen des Lebendigen, der mich sieht“ (Gen 16,13 f.).

Auf das Geheiß Gottes hin war Abraham aufgebrochen. Er hatte alles verlassen, damit Gottes Segen durch ihn alle Menschen erreiche. Abrahams Gebet für andere ist eine Weise, um Segen für sie zu sein. So ringt er mit Gott um die Rettung von Sodom und Gomorra (Gen 18,16–33), er legt Fürbitte ein für den Philisterkönig König Abimelech (Gen 20,17), damit dieser von der Plage befreit werde (vgl. auch Gen 25,21).

Abrahams Großknecht erhält den Auftrag, bei den Verwandten in Aram für Abrahams Sohn Isaak eine Frau zu finden. Am Zielort angekommen, wendet er sich bittend an Gott (Gen 24,12–14). Als die Brautsuche erfolgreich endet und Rebekka mit ihren Eltern die Bereitschaft zur Heirat erklärt hat, betet der Knecht erneut, ausgedrückt in der Geste der Proskynese: „er warf sich vor dem Herrn zur Erde nieder“ (Gen 24,52). Die Brautsuche, die Teil der Verheißung zahlreicher Nachkommen ist, ist von Gebeten gerahmt.

Auf der Flucht vor seinem Zwillingenbruder Esau gelangt Jakob nach Betel, wo er in einer nächtlichen Schau eine Himmelsleiter mit auf- und niedersteigenden Engeln (Gen 28,10–22) sieht. Er legt ein Gelübde ab und verspricht, an diesem Ort ein Gotteshaus zu erbauen und den Zehnten von allem zu entrichten, wenn er wohlbehalten (Gen 28,20–22) in sein Vaterhaus zurückkehrt. Nach Jahren in der Fremde kehrt er, inzwischen reich geworden, zurück. Die anstehende Begegnung mit Esau erfüllt ihn mit Angst, zieht dieser ihm doch bereits mit 400 Mann entgegen. Wieder wendet sich Jakob im Gebet an Gott (Gen 32,10–13): Er nimmt Bezug auf die von Gott zugesagten Verheißungen, verweist auf seine eigene Unwürdigkeit und bittet um Rettung aus der Not.

Israel – JHWHs „Krongut“ (Ex 19,5)

Während die Erzelternerzählungen eine Art Vorgeschichte, ein Präludium zur Geschichte des Gottesvolkes Israel darstellen, beginnt mit dem *Buch Exodus* Israels Weg als Volk. Die Gebete in diesen Büchern – vom Schrei der Unterdrückten bis zum Lobpreis der Geretteten – begleiten und deuten Israels mühsamen Weg in die Freiheit.

Der Hilfeschrei der Israeliten (Ex 1–2) ist nicht ausdrücklich auf JHWH hin ausgerichtet, es ist der Schrei der bedrängten Kreatur, der das Leben zur unerträglichen Last geworden ist. Streng genommen ist es kein Gebet. Und doch erreicht dieser Hilferuf das Ohr Gottes, er hört ihn, gedenkt seines Bundes und gibt sich den Bedrängten zu erkennen (Ex 2,23–25).

Die Berufung und Sendung des Mose dient dem Ziel, die Israeliten aus Ägypten heraus- und in das Land der Verheißung hineinzuführen. Doch der Pharao widersetzt sich der Forderung des Mose, die Arbeitsbedingungen werden verschärft, die Unterdrückung lastet noch mehr auf dem Volk. Die ausweglose Lage lässt das Gebet des Mose zur Anklage werden: „Mein Herr, warum behandelst du dieses Volk so schlecht? Wozu hast du mich denn gesandt? Seit ich zum Pharao gegangen bin, um in deinem Namen zu reden, behandelt er dieses Volk noch schlechter, aber du hast dein Volk nicht gerettet“ (Ex 5,22 f.). Die Auseinandersetzung zwischen JHWH und den Göttern Ägyptens wird in den Plagenerzählungen anschaulich inszeniert. Mehrfach bittet der Pharao angesichts des Unheils, das Ägypten heimgesucht hat, Mose möge bei JHWH für ihn beten (Ex 8,4.24; 9,28; 10,17), um die Folgen der Plagen abzuwenden. Das Gebet des Mose wird so zur Fürbitte auch für den Widersacher und Feind par excellence.

Einen Höhepunkt im Buch Exodus stellt die Rettung am Schilfmeer dar (Ex 13,17–14,31), die im Siegeslied (Ex 15) besungen wird. Dieser Hymnus, er ist das erste Lied der Bibel, das zugleich von Tanz und Instrumenten begleitet wird, ist die Antwort Israels auf die erfahrene Rettung aus äußerster Not. Der Lobpreis beginnt mit einer Beschreibung des göttlichen Rettungshandelns (V. 1–5). Das einführende Bekenntnis „Meine Stärke und mein Lied ist Jahwe“ wird in Jes 12,2 und in Ps 118,14 aufgegriffen, dient also dazu, das Rettungshandeln Gottes beim Exodus in anderen Zusammenhängen zu vergegenwärtigen. „Wer ist wie du?“, diese Frage betont die Unvergleichlichkeit JHWHs und charakterisiert den

zweiten Abschnitt, V. 6–11. Der letzte Teil des Hymnus, V. 12–17, blickt in die Zukunft, spielt auf die Wüstenwanderung und die Landgabe an und verweist auf den Berg und den Ort, wo Gott Wohnung nehmen wird: auf dem Zion, im Tempel. Das Siegeslied am Schilfmeer entwirft eine Vision des göttlichen Heilshandelns von den Anfängen Israels bis in die ferne Zukunft. Mit der Proklamation der ewigen Königsherrschaft Gottes (V. 18) schließt der Lobpreis. Das in ihm vergegenwärtigte Exodusereignis wird zum Paradigma für das Heilshandeln Gottes in der Geschichte seines Volkes bis in jene Zukunft, in der das Volk seinen bleibenden Stand vor Gott findet.

Doch auch nach der wunderbaren Rettung bleibt der *Weg Israels durch die Wüste* ein Kampf. Und so ist auch das Gebet ein Kampf. Dabei kommen die größten Gefährdungen von innen, von der Resignation und den Glaubenszweifeln Israels. Sie finden ihren Ausdruck in den sogenannten „Murr-Geschichten“ (Ex 15,25; 17,4), die Mose zu JHWH „schreien“ lassen. Die Gefahren kommen zudem von außen, von Feinden, die Israels Weg in das Land der Verheißung behindern, wie die Schlacht gegen Amalek (Ex 17) zeigt. Während Josua gegen die Feinde kämpft, erhebt Mose seine Hand zum Gebet. Solange seine Hände erhoben bleiben, kann Israel die Feinde besiegen. Diese Erzählung besagt: Israel verdankt seine Existenz nicht der eigenen Stärke, sondern seiner Gottverbundenheit, die im Gebet ihren Ausdruck findet.

Die besondere Rolle des Beters Mose zeigt sich *am Berg Sinai*. Unmittelbar auf den Bundesschluss, mit dem Israel Gottes besonderes Eigentum – sein „Krongut“ – wird, folgt der Bundesbruch. Während Mose auf dem Berg weilt, lässt das Volk Aaron ein Stierbild herstellen, einen verfügbaren und berechenbaren „Gott“, der den eigenen Bedürfnissen entspricht. Damit ist das Verhältnis zu Gott zerbrochen. Gottes Gerichtszorn würde Israel vernichten, doch Mose springt für sein Volk in die Bresche (Ex 32,30–32; Ps 106,23). Es ist sein fürbittendes Eintreten für das Volk, das Mose zum bleibenden Anwalt für Israel und zum Propheten par excellence werden lässt. Sein Gebet zielt nicht nur darauf, dass JHWH sein Volk schont, sondern dass er mit ihm unterwegs bleibt (Ex 33,16: „dass du mit uns gehst“) und dass er seine Herrlichkeit kundtut (Ex 33,18: „Lass mich doch deine Herrlichkeit schauen“).

Während im *Buch Levitikus* keine ausdrücklichen Gebete überliefert sind, erscheint Mose in *Numeri* wieder als Fürbitter. Im Auftrag JHWHs